

How Angels Are Visualised: Evaluation of View Points and a New Look at the Issue

Kavous Rouhi Brandagh  *

Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran

Seyed Abouzar Najibi 

Thirb level student of Qom Seminary, Qom, Iran

Accepted: 22/06/2022

Abstract

The current article evaluates the visualisation of angels using library research method in compiling the facts and analytical approach in analysis . Based on the research ,the following results have been obtained: 1- Visualisation can be defined as:emergence of a creature in a form that is different from its real concerte form ,in the eyes of another creature. Abstract Logic-oriented angles can be visualized in three forms (in abstract detached world,in abstract connected world,in concrete world representing a material entity). Visualisation of unreal abstract angles is in three forms (imagined, visualisation of material entity by angle in material world, visualisation in abstract detached world in imagined form).Angles of concrete world can be visualised in different forms, in sinful and innocent bodies visualisation in abstract detached world in imagined form).Angles of concrete world can be visualised in different forms, in sinful and innocent bodies

Keywords: Angle, Visualisation, Abstract Entity, Abstract and Concrete Worlds.

Received: 21/02/2021

eISSN: 2538-2012


ISSN: 2008-9252

* Corresponding Author: K.roohi@modares.ac.ir


How to Cite: Rouhi Brandagh, K., Najibi, S. A. (2022). How Angels Are Visualised: Evaluation of View Points and a New Look at the Issue, *A Research Journal on Qur'anic Knowledge*, 13(49), 147-177.

چگونگی تمثّل فرشتگان با تاکید بر رویکرد قرآنی

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران،
ایران

کاوس روحی برندق * 

دانشجوی سطح سه حوزه علمیه قم، قم، ایران

سید ابوذر نجیبی 

چکیده

یکی از مسائل مورد بحث در مورد فرشتگان در قرآن کریم، مسئله تمثّل و چگونگی تمثّل آنها می‌باشد که در فهم بسیاری از مسائل مطرح در متون دینی، تأثیرگذار است. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی، به چگونگی تمثّل فرشتگان مبتنی بر آیات قرآن و بررسی دیدگاه‌های دانشمندان اسلامی به ویژه مفسران قرآن کریم پرداخته و به این نتیجه رسیده است که: ۱. تمثّل عبارت از ظهور یک موجود به صورت و شکلی غیر از صورت واقعی خود برای موجود دیگر است. ۲. فرشتگان مجرد عقلی و مثالی می‌توانند به دو صورت تمثّل یابند: در مثال منفصل و متصل (قوای مدرکه انسان) به صورت و هیئتی غیر صورت و هیئت ماهیت اصلی خود؛ و در عالم ماده با انشاء یک بدن مادی لطیف و یا کثیف. و در صورت اثبات وجود فرشتگان مادی چنانکه برخی بزرگان نیز به وجود چنین فرشتگانی نیز تصریح دارند، تمثّل این دسته از فرشتگان می‌تواند به صورت‌های مختلف و در بدن مادی کثیف یا لطیف باشد.

کلیدواژه‌ها: فرشته، تمثّل، مجرد، چگونگی تمثّل، فرشتگان مجرد عقلی و مثالی و مادی.

۱. مقدمه و بیان مسئله

یکی از ابعاد مورد بحث در مورد فرشتگان در قرآن کریم، مسئله تمثّل آنان می‌باشد که با وجود اهمیت فروان این مسئله در فهم بسیاری از مسائل مطرح در متون دینی، کمتر به آن توجه شده است. از این رو، این مقاله درصدد است با هدف دستیابی به معنای صحیح تمثّل و چگونگی تمثّل فرشتگان از منظر آیات قرآن کریم به بررسی و تحلیل دیدگاه دانشمندان اسلامی با تأکید بر دیدگاه مفسران پردازد و در این زمینه دیدگاه نو در مسأله مورد پژوهش عرضه نماید.

۲. پیشینه پژوهش

اما در مورد تمثّل فرشتگان، کتاب و رساله مستقلی نوشته نشده و فقط در بین مباحث مربوط به فرشتگان و یا در تفسیر برخی آیات مربوط به فرشتگان به تمثّل آنها نیز اشاره شده است. اما دو مقاله در این باره نوشته شده است که اولی با عنوان «نقد نظریه المیزان درباره معنای تمثّل ملائکه» (صابر، ۱۳۹۰: ۴۲-۴۹) و دومی با عنوان «تمثّل فرشته در شکل انسان از دیدگاه علامه طباطبایی» (سلطانی بیرامی، ۱۳۹۲: ۴۱-۶۲) است. اما وجه تمایز این مقاله ارزیابی و تحلیل دقیق‌تر دیدگاه‌ها و مستندسازی آنها و ارائه دیدگاه مختار به عنوان یک دیدگاه نو که موافق با ظاهر آیات و روایات نیز می‌باشد، است.

۳. روش پژوهش

روش گردآوری مطالب در این مقاله، کتابخانه‌ای است و در نحوه استناد داده‌ها، از شیوه اسنادی پیروی می‌کند و در تجزیه و تحلیل مطالب، روش آن تحلیل محتوایی از نوع توصیفی تحلیلی می‌باشد.

۴. تمثّل در لغت و اصطلاح

تمثّل، مصدر ثلاثی مزید از ماده «م ث ل» به معنای مانند و شبیه و ذات یک چیز می‌باشد. این واژه در معانی متعددی به کار رفته است. یکی از معانی آن «به صورت و شکل دیگر در

آمدن» می‌باشد. (فراهیدی، بیتا، ج: ۸؛ ۲۲۹؛ و ازهری، بیتا، ج: ۱۳؛ ۸۸، راغب اصفهانی، بیتا: ۷۵۸؛ زبیدی، بیتا، ج: ۱۵؛ ۶۸۲). گاهی در این استعمال برای مشخص نمودن کسی که تمثّل برای او صورت گرفته این ماده با لام متعدی شده‌است. (ر.ک؛ مریم: ۱۷).

بنابراین تمثّل عبارت از شکل و صورت یافتن یک موجود به صورتی غیر از صورت واقعی خود، نزد یک موجود دیگر است. تمثّل در اصطلاح نیز به همان معنای لغوی آن می‌باشد و به همان معنا در آیات و روایات و سخنان بزرگان به کار رفته است. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج: ۸؛ ۳۹۴-۳۹۵؛ و طباطبایی، ۱۴۱۷، ج: ۱۴؛ ۳۶؛ و جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج: ۲؛ ۱۱۱) بدیهی است که نمی‌توان با تکیه بر معنای لغوی و اصطلاحی تمثّل، به درونی‌تمثّل در قوای مدرکه) و یا بیرونی بودن آن حکم کرد.

۵. ارزیابی دیدگاه‌ها در مورد کیفیت تمثّل فرشتگان

برخی در مورد چگونگی تمثّل فرشتگان قائل به توقّف هستند (اشقر، ۱۴۰۳ هـ - ۱۹۸۳ م: ۱۴) اما بسیاری نیز به تبیین و تفسیر چگونگی تمثّل فرشته پرداخته و دیدگاه‌های گوناگونی را مطرح کرده‌اند که در ذیل به این دیدگاه‌ها اشاره می‌شود:

۵-۱. انقلاب ماهیت ملکوتی فرشته به ماهیت جسمانی

یک تفسیر از تمثّل فرشتگان که ممکن است برای اذهان عموم مردم تداعی کند، دگرگونی ذات فرشته از صورت ملکّی به صورت انسان در خارج است؛ یعنی گویی فرشته موجودی است که می‌تواند با حفظ هویت فرشته بودنش به اشکال خاصی در آمده و تغییر شکل دهد. به طور مثال، جبرئیل، با حفظ عنوان و حقیقت فرشته، ذاتش تغییر کرده و به صورت دحیه کلبی در آید. برخی این دیدگاه را، دیدگاه محدّثان معرفی کردند (ر.ک؛ سلطانی بیرامی، ۱۳۹۲: ۴۹).

نقد: اگر مراد از ماهیت ملکوتی، اشاره به عالمی فوق عالم ماده باشد، این سخن و استناد به برخی از محدّثان صحیح است. چنانکه سیوطی نقل می‌کند که معنای اینکه جبرئیل به صورت دحیه متمثّل می‌شود این است که خداوند جبرئیل را بر اساس یک

چگونگی تمثّل فرشتگان با تاکید بر رویکرد قرآنی؛ روحی برندق و نجیبی | ۱۵۱

ذکری که به او می‌آموزد، قادر بر انتقال از صورتی به صورت دیگر می‌کند (ر.ک؛ سیوطی، ۱۴۰۵ هـ - ۱۹۸۵ م: ۲۶۱) لکن اگر مراد از ماهیت ملکوتی، عالم مجردات باشد، این دیدگاه قابل استناد به محدثان نخواهد بود؛ زیرا محدثان فرشتگان را جسم لطیف می‌دانند (ر.ک؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۶: ۲۰۲). (203 -

اما در هر صورت این دیدگاه دلیلی جز برداشت عامیانه از ظواهر آیات و روایات، ندارد. اگر ما فرشتگان را حقیقتی غیر جسمانی بدانیم، لازمه تمثّل به این معنا آن است که ماهیت غیر جسمانی تغییر یافته و تبدیل به یک ماهیت جسمانی شود. بدیهی است که این معنای از تمثّل، انقلاب در ذات بوده که محال بودنش بدیهی است؛ زیرا دگرگونی ماهیت ملکوتی و غیر جسمانی فرشته در خارج به صورت ماهیت و صورت انسانی همان معنای انقلاب در ذات است؛ یعنی ذاتی بدون اینکه چیزی بر او افزوده یا از او کاسته شود، به ذات و حقیقت دیگر تبدیل گردد. ولی اگر فرشتگان را طبق مبنای محدثان جسم لطیف بدانیم، همان مدعای در تفسیر دوم از تمثّل خواهد بود.

۲-۵. ظهور جسم لطیف فرشته در شکل جسم غیر لطیف

فخر رازی از متکلمان نقل می‌کند که آنها معتقدند فرشتگان اجسام لطیفی هستند که قدرت بر تشکّل به اشکال مختلف را دارند (ر.ک؛ رازی، ۱۴۱۱: ۳۲۵). همچنین ر.ک؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۱۰۱) به گفته فخر رازی، فلاسفه و برخی از معتزله، این سخن متکلمان را انکار کرده و معتقدند اگر فرشتگان مانند هواء لطیف باشند، دیگر نباید قدرت انجام بسیاری از کارها را داشته باشند و با کوچکترین سببی، وجود و حقیقت ترکیبی آنها از بین برود. فخر رازی در دفاع از متکلمان می‌گوید، امکان دارد که مراد از لطافت فرشتگان، عدم رنگ در آنها باشد نه رقت قوام (ر.ک؛ رازی، ۱۴۱۱: ۳۲۵) بر سر زبان‌ها نیز این عبارت معروف، جاری است که فرشته جسم لطیفی است که غیر از سگ و خوک به اشکال مختلف دیگر در می‌آید (ر.ک؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۶۲، ج ۱۷: ۱۳).

رشید رضا نیز معتقد است انسان قادر به دیدن موجودات لطیف‌تر از آب مثل عناصر بسیطه‌ای که آب و هوا از آن تشکیل شده‌اند، نمی‌باشد. بنابراین انسان که قدرت دیدن جنّ

و فرشتگان به صورت اصلی‌شان را ندارد، خداوند متعال به فرشتگان و جنّ قدرتی اعطاء کرده که در عناصر ماده‌ی عالم تصرف نموده و به صورت موجودات کثیف و متراکم متمثل شوند (ر.ک؛ رشیدرضا، ۱۹۹۰ م، ج ۷: ۲۶۴).

طبق سخن صاحبان این دیدگاه فرشته با تمثّل، ذاتش منقلب به چیز دیگر نمی‌شود، بلکه به خاطر لطافتش قادر بر تشکّل به اشکال مختلف می‌باشد. گو اینکه از نظر قائلان این دیدگاه، لطافت این موجود جسمانی، او را قادر بر تشکّل به اشکال مختلف کرده‌است. همچنان که یک توده از هوا و یا ابر و یا قطعه‌ای از آتش و مقداری از آب می‌تواند به شکل‌های مختلف در آید.

شهید مطهری در توجیه جسمانی بودن جنّ و در عین حال غیر قابل رؤیت بودن آنها مطلبی دارد که شاید بتوان آن را توجیه علمی این دیدگاه قرار داد. و آن اینکه علم امروز موجودات جسمانی تا چهارده بُعد را به اثبات رسانده‌است. احکام هر یک از این موجودات نیز با موجودات دیگر متفاوت است. به طور مثال اگر یک موجود جسمانی سه بعدی نمی‌تواند از یک دیوار که آن هم سه بعدی است عبور کند، اما موجود جسمانی دو بعدی می‌تواند به راحتی از آن عبور کند (ر.ک؛ مطهری، بی‌تا، ج ۲۷: ۷۷۷-۷۷۶) در مورد فرشتگان نیز می‌توانیم بگوییم که آنها در عین اینکه موجود جسمانی لطیف هستند اما چون سه بعدی نیستند، می‌توانند به اشکال مختلف در آیند.

نقد: اگر صاحبان دیدگاه دوم فرشتگان را جسم لطیف می‌دانند، لازمه تفسیر دوم نیز انقلاب در ذات خواهد بود؛ زیرا اگر تمام حقیقت فرشته را همان جسم لطیف تشکیل می‌دهد، تغییر و تشکّل آنها به صورت جسم کثیف مثلاً یک انسان، همان انقلاب در ذات خواهد بود. ولی اگر مراد از تمثّل بر اساس این دیدگاه، تغییر در شکل جسم لطیف فرشته یا تغییر به صورت لطافت کمتر و قابل رؤیت بودن آنها باشد، بلامانع بوده لکن این معنا بخشی از حقیقت تمثّل، در دیدگاه مختار است؛ یعنی در صورت اثبات فرشتگان جسمانی، فقط در مورد آنها قابل اثبات است، اما در مورد فرشتگان مجرد قابل اثبات نمی‌باشد.

چگونگی تمثّل فرشتگان با تاکید بر رویکرد قرآنی؛ روحی برندق و نجیبی | ۱۵۳

۳-۵. نفوذ و حلول جرم لطیف فرشته در جرم و بدن کثیف (غیر لطیف)

ممکن است گمان شود که تمثّل فرشته به صورت یک انسان، به این معناست که فرشته در قالب و بدن شخص خاصی حلول کند. علامه طباطبایی این دیدگاه را منسوب به عوام محدّثان معرفی می‌کند (ر.ک؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۴۸) سیوطی نیز از عزّ الدین بن عبدالسلام، مطلبی را در تفسیر تمثّل جبرئیل نقل می‌کند که بیان‌گر تفسیر فوق است (ر.ک؛ سیوطی، ۱۴۰۵ هـ - ۱۹۸۵ م: ۲۶۱-۲۶۲). فخر رازی در سخنی که آن را مشهور نزد قدماء فلاسفه معرفی می‌کند، بیان می‌دارد که فرشتگان به طور حتم جسم و از نوع لطیف آن می‌باشند و نفوذ اجرام لطیف در عمق اجرام کثیف چیز بعیدی نیست. نمونه آن نفوذ جسم لطیفی چون روح انسان در بدن است (ر.ک؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹: ۸۸).

نقد: اگر مراد از حلول، قیام وجود فرشته به بدن شخص دیگر باشد، امری محال است؛ زیرا فرشته خود از جوهر بوده و در موجود بودن خود نیاز به حلول در غیر ندارد. ولی اگر مراد از این تفسیر آن است که فرشته در بدن یک شخص خاص حلول کرده و آن بدن تحت فرمان آن فرشته باشد، این معنا گرچه به خودی خود محالی را در بر ندارد، لکن ادعایی است که غیر قابل اثبات است؛ زیرا در نقل‌های مربوط به تمثّل فرشته به صورت یک فرد خاص، شخص مورد نظر در گوشه‌ای دیگر مشغول کار خود بوده و هرگز از این واقعه خبر نداشته‌است. و حتی در صورت وقوع این نحوه از تصرّف، نام آن تمثّل نیست. ضمن آنکه جسم لطیف بودن فرشته نیز امری مسلم نبوده و یا حداقل قابل صدق بر همه فرشتگان نیست.

و اگر مراد از این تفسیر آن است که فرشته با انشاء یک بدن و جرم کثیف به تصرف در آن پرداخته و برای دیگران نیز قابل ریت می‌شود، مطلب صحیحی است که بخشی از مدعای ما را در دیدگاه مختار را تشکیل می‌دهد.

۴-۵. نقش منفعلانه و معصومانه قوه متخیله در ساختن صورت متمثّل شده

از دیدگاه فلاسفه و عرفاء، تمثّل فرشته محصول بازسازی شده قوه متخیله پیامبر از محتوای عقلانی و کلیّ وحی است. بر اساس این دیدگاه پیامبر در کشف حقایق غیبی، در ابتدا آن

حقایق را به صورت کلی و عاری از هر صورت و قیدی، درک کرده و بعد از این مرحله قوه متخیله پیامبر حقیقت و حیانی را متناسب با آن محتوای کلی، به صورت‌های مختلف در می‌آورد.

فارابی معتقد است وقتی انسان در دو قوه عملی و نظری و همچنین در قوه متخیله کامل شد، به او وحی می‌شود و وحی نیز توسط عقل فعال به عقل نبی افاضه می‌شود و بعد از آن، حقیقت و حیانی به قوه متخیله پیامبر افاضه می‌شود (ر.ک؛ فارابی، ۱۹۹۵ م: ۱۲۱).

ابن سینا نیز معتقد است که هنگام وحی، پیامبر علم غیب را توسط فرشته وحی از حق متعال دریافت می‌کند و قوه تخیل ایشان محتوای و حیانی را به صورت حروف و اشکال در می‌آورد (ر.ک؛ ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۵۲. همچنین ر.ک: همو، ۱۳۶۳ ش: ۱۱۷-۱۱۹؛ همو، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۱۹؛ همو، ۱۳۵۲ ش: ۱۲).

به اعتقاد ابن سینا مطالعه حقایق اشیاء در ملکوت به صورت مجرد از ماده و عوارض ماده و بسیط است که عقل فعال آن را به نفس انسان افاضه می‌کند. بعد از ادراک این حقیقت کلی مجرد توسط نفس، قوه خیال، آن حقیقت کلی مجرد را در لوح حس مشترک به صورت مفصل و منظم و همراه با صورت‌ها یا عبارات شنیداری در می‌آورد. و در وحی نیز فرایند و مراحل مانند این مراحل وجود دارد (ر.ک؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۲. همو، ۱۴۰۰ ق: ۲۵۲؛ همچنین ر.ک: علوی، ۱۳۷۶ ش: ۶۵۵) شیخ اشراق نیز شبیه به همین مطالب را بیان می‌دارد (ر.ک؛ سهروردی، ۱۳۷۵ ش، ج ۱: ۱۰۳-۱۰۴؛ همان، ج ۴: ۸۷. همچنین ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۴۰۷-۴۰۸).

از دیدگاه ملاصدرا، کسی که به او وحی می‌شود، در ابتدا با روح عقلی خود به فرشته متصل شده و معارف الهیه را از او اخذ می‌کند و با چشم عقلی خود آیات پروردگار را مشاهده می‌کند و با گوش عقلی خود کلام رب العالمین را از روح اعظم اخذ می‌کند. و هرگاه از این مقام شامخ الهی نزول کرد، فرشته الهی به صورت محسوس نزد قوای حسی او متمثل می‌شود و از حس ظاهر به هواء نیز سرایت می‌کند و چون این امور از عالم غیب پیامبر به عالم شهادت او نزول کرده فقط ایشان از محتوای آن آگاه است (ر.ک؛ ملاصدرا،

چگونگی تمثّل فرشتگان با تاکید بر رویکرد قرآنی؛ روحی برندق و نجیبی | ۱۵۵

(۱۹۸۱م، ج ۷: ۲۷-۲۸).

ملاصدرا بیان می‌دارد که اگر معرفت عقلی که پیامبر ابتدا از این طریق با حقایق و حیانی آشنا می‌شود، شدت یافته و قوی شود، قوه خیال صورتی متناسب با آن حقیقت عقلی ادراک شده را تصویر می‌کند و لذا آن حقیقت عقلی به صورتی قابل رؤیت تبدیل خواهد شد، و چه بسا از خیال هم گذشته مظهر عینی بیابد و هوای بیرون مانند آئینه آن صورت را در خارج نشان دهد (ر.ک؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳ش، ج ۲: ۴۴۸؛ همچنین ر.ک: همو، ۱۳۶۶ش، ج ۱: ۳۰۰؛ همو، ۱۳۶۰ش: ۳۴۱-۳۴۳).

محقق لاهیجی در بیان کیفیت نزول جبرئیل و القای وحی الهی به پیامبر از دیدگاه حکماء بیان می‌دارد که کمال قوه متخیله آن است که در نهایت قوت و قدرت بوده و مطیع قوه عقلیه باشد به گونه‌ای که وقتی معقولات و حقایق کلی به عقل افاضه می‌شود و یا وقتی که عقل به عقل فعال متصل می‌شود، صورت‌های مجرد کلی به صورت جزئی برای قوه متخیله متمثل شود و قوه متخیله ذوات مجرد را به صورت اشخاص انسانی (که افضل انواع محسوسات جوهری است) و معانی مجرد را به صورت الفاظ فصیح و بلیغ (که قالب معانی مجرد است) در می‌آورد. (ر.ک، لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۸۳: ۳۶۴-۳۶۶).

در مسفورات عارفان نیز به نقش فعالی داشتن قوه متخیله پیامبر در تمثّل فرشتگان تصریح شده است. ابن عربی معتقد است ظهور قرآن در قلب پیامبر، غیر آن ظهوری است که در زبان ایشان دارد. وی علت این امر را اینگونه بیان می‌دارد که خداوند برای هر موطنی، حکمی غیر دیگر موطن قرار داده و قرآن در قلب، احدی العین و بسیط است که خیال آن حقیقت احدی و بسیط را به صورت در می‌آورد و برایش اجزاء و اقسام قرار می‌دهد و آن را به صورت حروف و صوت در می‌آورد (ر.ک؛ ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۱۰۸).

از دیدگاه ابن عربی معانی معقوله اگر بخواهد بر حسّ نازل شود باید قبل از وصول به حسّ از خیال عبور کند و خیال هر آنچه را که حاصل نزد اوست به صورت محسوس در می‌آورد و به همین علت، وحی با خیال آغاز می‌شود و بعد از خیال به عالم ملک و در

خارج منتقل می‌شود و فرشته به صورت شخصی از اشخاص که با حس ادراک می‌شود برای پیامبر متمثل می‌شود (ر.ک؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۷۵-۳۷۶).

ایشان در فصوص الحکم تصریح می‌کند که وقتی فرشته‌ای به صورت یک مرد برای پیامبر متمثل می‌شود، این تمثّل از حضرت خیال است (ر.ک؛ ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۱: ۱۰۰) صاحب جواهرالنصوص در شرح سخن محیالدین توضیح می‌دهد که ارواح - چه ملکی یا انسانی یا جنّی یا شیطانی یا حیوانی یا غیر اینها - قابلیت تشکّل در هر صورتی که بخواهند را دارند و همه این قابلیت‌ها به واسطه قوه متخیّله و وجود عالم خیال و اتصال به عالم ارواح است. و غیر حقّ متعال هر کس که دارای قوه خیال باشد، می‌تواند توسط آن، به هر صورتی ظاهر شود (ر.ک؛ نابلسی، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۳۶۴-۳۶۵).

علامه طباطبایی که خود میراث دار فلاسفه و عرفای گذشته است، همچون آنان تمثّل را امری درونی و مربوط به قوای مدرکه انسان دانسته است. ایشان همچون عرفاء و فلاسفه، نفس و صورت‌های علمی را، مجرد دانسته است (ر.ک؛ طباطبایی، بی‌تا: ۲۳۷ و ۲۳۹-۲۴۰) اعتقاد علامه بر آن است که این معنای از تمثّل با معنای لغوی آن نیز منطبق می‌باشد؛ چرا که تمثّل در لغت نیز عبارت از به صورت در آمدن است (ر.ک؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴: ۳۶؛ و ج ۱۷: ۱۳).

علامه در ذیل آیه هفدهم از سوره مریم (س) و جریان تمثّل جبرئیل (ع) □ برای او بیان می‌دارد از آنجا که جبرئیل خود را رسول خدا معرفی کرده، بهترین دلیل است بر اینکه جبرئیل در حال تمثّل، بر فرشته بودن خود باقی است و مریم (س) جبرئیل را در قوای ادراکی خود به این صورت دیده است (ر.ک؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴: ۳۶).

ایشان نزول فرشتگان بر حضرت ابراهیم (ع) برای بشارت تولّد اسحاق (ع) و تمثّل فرشتگان برای حضرت ابراهیم و لوط (ع) به صورت بشر و ظهور ابلیس به صورت سراقه بن مالک در روز بدر و ظهور ابلیس به صورت افراد و اشخاص مختلف و ظهور دنیا برای علیّ (ع) به صورت زنی حیل‌گر و زیبا، و ظهور مال و فرزند و عمل برای انسان در وقت مرگ، و ظهور اعمال انسان در قبر و قیامت را نیز به همین معنا دانسته است. (طباطبایی،

چگونگی تمثّل فرشتگان با تاکید بر رویکرد قرآنی؛ روحی برندق و نجیبی | ۱۵۷

۱۴۱۷ ق، ج ۱۴: ۳۷-۳۸) طبق این معیار علامه، تمثّل فرشتگان برای انسان در عالم ماده نمی‌تواند به معنای تحقق امری در بیرون و عالم ماده باشد و هر آنچه هست مربوط به صعود انسان به موطن فرشتگان بوده و یا تمثّل آنها در قوای ادراکی انسان است.

علامه معتقد است پیامبر در هنگام وحی، فرشته وحی را می‌دیده و صدای او را نیز می‌شنید، ولی در این دیدن و شنیدن از حسّ ظاهر استفاده نمی‌کرد؛ چرا که در غیر این صورت باید دیگران نیز همانند پیامبر آگاه به محتوای وحی می‌شدند. در حالی که دلیل نقلی قطعی چنین چیزی را ردّ می‌کند (ر.ک؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۳۱۷-۳۱۸) و آنچه در روایات از صورت جسمانی فرشتگان آمده، همگی بیانگر ظهور فرشتگان در ظرف ادراکی وصف کننده‌گان این تمثّل است و اگر فرشته واقعا به صورت انسان تشکّل یابد، آنگاه فرقی بین ظرف ادراک و خارج نخواهد بود (ر.ک؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۷: ۱۳).

همچنین علامه فرشتگان را به لحاظ وجودی، محدود دانسته که از افق عالم مثال گذر نمی‌کنند. بر خلاف روح که حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد و همچون فرشتگان از عالم امر بوده و مجرد از ماده و اوصاف ماده است ولی با این حال می‌تواند از عالم امر نزول کرده و با اجسام (بدن) متحد شده و در آنها تصرّف کند (ر.ک؛ طباطبایی، ۱۴۲۷ ق: ۱۷۱).

نقد: اشکال اساسی این دیدگاه آن است که گرچه اصل اینکه فرشته توسط قوه متخیله بتواند در قوای ادراکی انسان تمثّل یابد، امری ممکن است، اما از دو جهت قابل بررسی می‌باشد؛ اول اینکه این دیدگاه با ظواهر لفظی بسیاری از آیات و روایات در تعارض است و صرف امکان یک چیز نیز دلیل بر وقوع آن نخواهد بود. و دوم آنکه طبق نظر مختار در این مقاله، تمثّل به این نحو، بخشی از حقیقت تمثّل بوده و نوع یا انواع دیگری از تمثّل نیز وجود دارد. البته اینکه در بخشی از تمثّل‌ها (مثل ظهور دنیا برای علیّ (ع) به صورت زنی حيله گر، و ظهور مال و فرزند و عمل برای انسان در وقت مرگ، و ظهور اعمال انسان در قبر و قیامت)، این ادراک در مثال متصل فرد صورت گرفته، دلیل بر این نمی‌شود که تمام تمثّل‌ها را این گونه بدانیم.

اینکه جبرئیل (ع) در تمثّل برای حضرت مریم (س)، خود را رسول خدا معرفی

می‌کند، دلیل بر این نمی‌شود که بگوئیم پس ایشان در خارج تشکلی به این شکل نداشته است؛ زیرا ضمن اصل امکان این مسئله، الفاظ آیه نیز ایایی از حمل بر چنین معنایی را ندارد.

در داستان نزول فرشتگان بر حضرت ابراهیم و لوط (ع) نیز به نظر می‌رسد که ظاهر آیات بیانگر خلاف مدعای علامه است. این داستان در چند سوره از قرآن مجید آمده و در اکثر آنها تصریح شده است که این دو پیامبر در ابتدا فرشتگان را نشناختند (ر.ک؛ هود: ۶۹-۷۰ و ۷۷-۸۰؛ حجر: ۵۱-۵۲؛ زاریات: ۲۴-۲۸؛ عنکبوت: ۳۳) طبق دیدگاه علامه، باید گفت پیامبرانی چون ابراهیم و لوط (ع) دچار توهم شده و در مواجهه با فرشتگان در مثال متصل خود، آنان را موجودی خارجی فرض کرده‌اند. لازمه این سخن تشکیک در عصمت علمی انبیاء و القای تشکیک نسبت به سخنان غیبی انبیاء خواهد بود و این با غرض بعثت انبیاء در تعارض است.

ممکن است گفته شود در هر صورت و حتی بنا بر دیدگاه مختار نیز این دو پیامبر معصوم باز از حقیقت امر و ماهیت آن فرشتگان مطلع نشدند. اما در پاسخ باید گفته شود از آنجایی که قرار بر اجرای مأموریتی ویژه در مورد تکوین عالم است نه القای وحی، این مسئله اشکالی ندارد. شاید به همین جهت باشد که بعد از آنکه فرشتگان خود را به ابراهیم (ع) معرفی کردند خبر از نزول عذاب بر قوم لوط دادند. و از طرفی نیز فرق است بین تفسیر ما از این واقعه و بین اینکه ما بگوئیم تمام این اتفاقات و دیدن‌ها در درون این دو پیامبر صورت گرفته ولی آنها گمان به بیرونی بودن آنها داشتند. بدیهی است که تفسیر دوم راه یافتن خطا در دریافت‌های انبیاء را به صراحت و یا به ملازمه پذیرفته است. فرض کنید که اگر شخصی از افراد انسان با تغییر چهره خود را به صورت شخصی دیگر در آورده و وارد بر انبیاء شود، حال اگر آن پیامبر چهره واقعی آن شخص را شناسد، آیا می‌توان گفت که این پیامبر عصمت علمی ندارد؟

از طرف دیگر در برخی از آیات آمده که وقتی فرشتگان نزد حضرت لوط (ع) آمدند، قوم ایشان برای کامجویی از مهمانان به خانه‌ی او هجوم بردند. (ر.ک؛ هود: ۶۷ و

چگونگی تمثّل فرشتگان با تاکید بر رویکرد قرآنی؛ روحی برندق و نجیبی | ۱۵۹

۷۹-۸۰؛ قمر: ۳۷) در برخی آیات نیز آمده که وقتی آنها برای کامجویی از مهمانان حضرت لوط (ع) از او درخواست کردند که مهمانان را در اختیار آنان قرار دهد، خداوند چشمان ظاهر آنان را کور کرد (قمر: ۳۷) و لوط (ع) نیز در مقابل درخواست نامشروع آنان مقاومت می‌کرد و آرزوی قوّت و قدرت مقابله با آنان را داشت (هود: ۷۸-۸۰؛ حجر: ۶۷-۷۱؛ قمر: ۳۷) و از ظاهر برخی آیات استفاده می‌شود که بعد این همه درگیری و بحث و مجادله‌ی لوط (ع) با قوم خود، فرشتگان خود را به حضرت معرفی می‌کنند (هود: ۸۱) اما ظاهر برخی آیات دیگر بدست می‌آید که قبل از اطلاع قوم لوط از مهمانان و قبل از درگیری لوط (ع) با قوم خود، حضرت از ماهیت آن میهمانان با خبر شده بود (حجر: ۶۱-۶۹) طبق مفاد این آیات، دیگر بحث و مجادله و ممانعت و درگیری حضرت لوط (ع) برای عدم دست‌یابی آنان بر مهمانان چه معنایی جز این دارد که بگوییم طبق این آیات فرشتگان نازل شده بر حضرت لوط (ع) واقعاً به صورت بشری در خارج متمثّل شده‌اند.

۵-۵. نقش فعّالانه قوه متخیّله در ساختن صورت متمثّل شده

برخی از روشنفکران معاصر نیز با اتکاء و استناد به سخنان فلاسفه و عارفان اسلامی که پیش از این اشاره شد، تمثّل فرشته را حاصل نقش فعّالانه داشتن قوه متخیّله پیامبر دانسته و به گونه‌ای این مسئله را تبیین می‌کنند که گویی در تمثّل فرشته برای انبیاء واقعیتی بیرون از قوه متخیّله و صورت ساخته شده در این قوه وجود ندارد. طبق این دیدگاه، الفاظ و کلمات وحی محصول بازسازی شده حقایق متعالی است که پیامبر در قوه متخیّله خود، بدانها قالب صوت و لفظ پوشانده است. سروش به صراحت بیان می‌دارد: «هیچ یک از فیلسوفان اسلامی، از فارابی گرفته تا بوعلی و خواجه نصیر و صدر الدین شیرازی، ورود وحی به پیامبر را بدون وساطت قوه خیال، ممکن ندانسته‌اند و اگر جبرئیلی بوده او هم در قوه پیامبر مصوّر و حاضر می‌شده، یعنی باز هم خلاقیت قوه خیال بود که در او به روی جبرئیل می‌گشود و به او صورت و صفت می‌بخشید» (سروش، ۱۳۸۷: ۱۰).

این روشنفکر معاصر که وحی را تجربه پیامبر می‌داند، در سخنی عجیب حتی احوال شخصی و صور ذهنی و حوادث محیطی و وضع جغرافیایی و زیست - قبائلی پیامبر را نیز

در صورت بخشی تجارب پیامبر دخیل دانسته که می‌تواند به تجربه وی جامه تاریخ و جغرافیا ببوشاند. (سروش، «محمد (ص)؛ راوی رؤیاهای رسولانه»).

نقد: لازم است در درک مقصود فلاسفه توجه بیشتری را مبذول داشت و با رجوع به محکّمات سخنان این بزرگان به تفسیر مجملات فرمایش آنها پرداخت. آنچه که از محکّمات سخنان فلاسفه بدست می‌آید، آن است که وقتی حقیقت وحیانی و عقلانی، از مرحله قدسی و عقلانی به مرتبه مثالی و خیالی نزول می‌کند، به همان نحو دیده و متمثل می‌شود و قوه متخیله پیامبر در این صورتگری معصومانه عمل می‌کند و در واقع نفس پیامبر در این زمینه نقش قابلی دارد، نه نقش فعالانه.

ملاصدرا، کسی را که به او وحی می‌شود، دارای سه ویژگی می‌داند و در معرفی ویژگی دوم اینگونه می‌نویسد: «ویژگی دوم آن است که قوه متخیله او قوی باشد به گونه‌ای که در بیداری، عالم غیب را مشاهده کند و صورت‌های مثالی و غیبی برایش متمثل شود و صداها محسوس از ملکوت میانی را در مقام و جایگاه هورقلیا یا غیر آن بشنود و لذا آنچه را که می‌بیند، فرشته حامل وحی است و آنچه را که می‌شنود، کلام منظوم از جانب خداوند است و یا کتابی که در صحیفه است» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۱: ۳۴۲).

همانطور که ملاحظه می‌شود ملاصدرا دیده و شنیده‌های پیامبر را از جانب خداوند و معصومانه معرفی کرده‌است. حکیم سبزواری نیز به صراحت به نقش قابلی قوه متخیله اذعان کرده‌است: «پس، اگر آنچه را نفس رسیده، از معانی و صور، در آنها متخیله مطیع تصرف نکرده و صور را «حسّ مشترک» ادراک کرده و خیال حفظ کرده، پس آن «وحی صریح» و «الهام صحیح» است و حاجت به تأویل ندارد، نظیر رؤیای به مثل است، و اگر تصرفاتی و تبدیلاتی نمودهاست - به مناسب و غیر آن - که پی به اصلش توان برد، حاجت افتد به تأویل» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۶۷) بر این اساس حقایق وحیانی و عقلانی در هنگام نزول از کانال قوای باطنی پیامبر تلطیف شده و به صورت معانی و الفاظ و صورت‌هایی نمودار می‌شوند و در این فرایند قوای مدر که باطنی، معصومانه عمل می‌کنند و نقش فعالانه

چگونگی تمثّل فرشتگان با تاکید بر رویکرد قرآنی؛ روحی برندق و نجیبی | ۱۶۱

ندارند؛ مانند پرتو نور خورشید که با وساطت چند آینه و یا با گذر از چند شیشه با رنگ‌های مختلف به دیوار می‌تابد. معلوم است که نور تابیده شده بر دیوار، نور خورشید است و چیزی نیست که آینه‌ها و یا شیشه‌ها آن را ساخته باشند و نقش آینه‌ها و شیشه‌ها در این میان تنها نقش واسطه و رساندن نور به دیوار مذکور است. بله، ممکن است حقایق دریافتی از عالم عقل و ملکوت با تصرّف و بازیگری متخیله دچار تغییرات نامتناسب شود که این در مورد حقایق و حیاتی نبوی صحت ندارد و قوای پیامبر در اخذ معارف ماورایی معصومانه عمل می‌کند.

برخی از اندیشمندان نیز در بیان برهان بر عدم امکان فاعل بودن نفس پیامبر نسبت به وحی و صورتگری آن، با مبنا قرار دادن اصل عقلی «فاقد شیء»، نمی‌تواند معطی آن باشد» بر این مطلب استدلال عقلی اقامه کرده‌اند (ر.ک؛ منتظری، ۱۳۸۷: ۱۰۷-۱۰۸).

۵-۶. دیدگاه قائل به تفصیل بر اساس تقسیم فرشتگان

یکی از احتمالات قابل طرح در مورد تمثّل فرشتگان، دیدگاه قائل به تفصیل است که با تقسیم فرشتگان به فرشتگان مجرد و فرشتگان دارای بدن مادی، معتقد است تمثّل فرشتگان مجرد، در مثال متصل یا منفصل صورت گرفته ولی تمثّل فرشتگان مادی که دارای بدن مادی می‌باشند، به صورت تمثّل با بدن مادی و صورتهای مختلف مادی است. از ظاهر برخی از عبارات آیتالله جوادی بدست می‌آید که ایشان معتقد به همین دیدگاه هستند (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۵: ۷۱۷-۷۱۸).

نقد: بر فرض پذیرش وجود فرشتگان مادی، هر دو بخش ادعا در دیدگاه ششم صحیح است؛ یعنی تمثّل فرشتگان مجرد در عالم مثال و تمثّل فرشتگان مادی در عالم ماده و با بدن مادی، امری ممکن است. لکن چنین ادعایی طبق نظریه مختار بخشی از حقیقت تمثّل است. بنابراین، دیدگاه ششم نیز در ارائه و تفسیر تمثّل فرشتگان فاقد کلیت خواهد بود.

۶. دیدگاه مختار

در نحوه ارتباط فرشتگان مجرد عقلی و مثالی با انسان، همچنان که امکان این ارتباط در سیر صعودی انسان و در عالم عقل و مثال منفصل با همان وجود اصلی فرشتگان مذکور وجود دارد، به لحاظ قدرت و احاطه فرشتگان بر عوالم مادون و با توجه به تجرد آنها و تجرد قوای ادراکی انسان، امکان این ارتباط به نحو تمثّل این فرشتگان در مثال متصل افراد و یا با انشاء و تدبیر یک بدن خاص در عالم مثال منفصل و یا با انشاء بدن مادی لطیف یا کثیف در عالم ماده وجود دارد. البته فرشتگان عالم مثال خود دارای صورت می‌باشند، لکن تمثّل او در مثال منفصل، به صورتی غیر صورت اصلی خواهد بود؛ زیرا اگر در آن موطن به صورت اصلی خود ظاهر شوند، دیگر تمثّل نخواهد بود بلکه ظهور و حضور خود فرشته نزد انسان است. نکته قابل تأمل آنکه تمثّل فرشتگان مجرد عقلی، در موطن عالم عقل امکان ندارد؛ چرا که تمثّل به معنایی که گفته شد از عوارض ماده بوده و در موطن عالم عقل که موطن تجرد از ماده و عوارض ماده است، امکان ندارد.

اصل تمثّل فرشتگان مجرد عقلی و مثالی در قوای ادراکی بشر با توجه به مجرد بودن صورت تمثّل یافته و تجرد قوای ادراکی بشر امری ممکن است. به تعبیر علامه طباطبایی صورت علمیه (علم)، مجرد از ماده و قوه است و مقتضای حضور صورت مجرد، این است که عالم نیز مجرد از ماده و عوارض ماده باشد (ر.ک؛ طباطبایی، بی‌تا: ۲۳۷ و ۲۳۹-۲۴۰) بنابراین با توجه به اینکه صورت‌های ادراکی تمثّل شده و نفس انسان، مجرد از ماده هستند، امکان تمثّل فرشتگان به این معنا نیز وجود دارد.

به اعتقاد عارفان، عارف در سیر صعودی خود بدان درجه می‌رسد که می‌تواند با همّت خود بدن و یا بدن‌هایی را انشاء کرده و توسط آن در تکوین عالم تصرف کند (ر.ک؛ ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۱: ۸۸-۸۹) ابن عربی تصریح می‌کند محل ایجاد آن بدن در خارج همّت است (همان)؛ یعنی بیرون از نفس و خیال، صورت می‌گیرد (ر.ک؛ جامی، ۱۴۲۵: ۱۹۰) حال چه استبعادی دارد که جبرئیل نیز بتواند چنین کاری انجام دهد؟ در روایات بسیاری اینکه یک موجودی به صورت موجود دیگر در آید از آن تعبیر

چگونگی تمثّل فرشتگان با تاکید بر رویکرد قرآنی؛ روحی برندق و نجیبی | ۱۶۳

به تمثّل شده است. از طرف دیگر نه تنها در این روایات قرینه‌ای بر اینکه این تمثّل مربوط به قوای ادراکی اشخاص است نه خارج، وجود ندارد بلکه قرائنی وجود دارد که بیانگر این است که این تمثّل در خارج دارای حقیقتی است.

شیخ صدوق در روایتی که به لحاظ سندی صحیح است، نقل کرده که راوی می‌گوید: مردی مرا نزد عده‌ای برد که در حال نوشیدن شراب بودند و در بین آنان نیز اسماعیل؛ فرزند امام صادق(ع) بود. من خود را به حجرالاسود رساندم که ناگاه دیدم اسماعیل تکیه بر خانه خدا، اشک می‌ریزد. این داستان را برای امام صادق(ع) نقل کردم و ایشان فرمودند: «فرزندم به شیطانی که به صورت او متمثّل شده، مبتلا شده است» (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۷۰).

شیخ طوسی از جابر بن عبدالله انصاری نقل می‌کند که: «ابلیس به چهار صورت تمثّل داشته است: در روز بدر به صورت سراقه بن جعشم مدلجی ... و در روز عقبه به صورت منبّه بن حجاج ظاهر ... و در روز اجتماع قریش در دارالندوه به صورت پیر مردی از اهل نجد ... روزی که نبی مکرم اسلام (ص) درگذشت نیز ابلیس به صورت مغیره بن شعبه در ...» (طوسی، ۱۴۱۴: ۱۷۶-۱۷۷، ح ۵۰).

شیخ مفید ظهور ابلیس در دارالندوه به صورت پیر مردی از اهل نجد و در جنگ بدر به صورت سراقه بن جعشم را، مورد اجماع اهل قبله دانسته است (ر.ک؛ مفید، ۱۴۱۳، ج ۱: ۳۵۰).

در روایت نیز آمده وقتی ابلیس به صورت سراقه بن مالک به سوی قریش آمد از آنها خواست تا علم و پرچم جنگ را به دست او بسپارند و وقتی هم که ابلیس نزول جبرئیل را دید پرچم را پرتاب کرد و وقتی که مورد اعتراض یکی از لشکریان قریش (منیه بن حجاج) قرار گرفت با پا به سینه او زده و گفت من چیزی را می‌بینم که شما نمی‌بینید و من از خدا می‌ترسم (ر.ک؛ قمی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۶۶؛ و بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۶۵۵) و در روایتی نیز آمده که در این ماجرا وقتی که ابلیس در صف مشرکان بود، داستان او در داستان حارث بن هشام بود. (ر.ک؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۸۸).

در روایتی که کلینی با سندی صحیح از ابو بصیر، از امام باقر یا امام صادق (ع) نقل می‌کند که حضرت ذیل سخن حضرت لوط (ع) در آیه ۲۸ از سوره عنکبوت، فرمودند: «ابلیس در حالی که صورت زیبا و حالت زنانگی در خود داشت نزد جوانان قوم لوط آمد و از آنان خواست که با او لواط کنند در حالی که می‌دانست اگر از آنان می‌خواست که او با آنان لواط کنند، از او نمی‌پذیرفتند. لکن از آنان خواست تا با او لواط کنند، پس وقتی که با او لواط کردند و از آن لذت بردند، از آنان پنهان شد و ترکشان کرد و [با وسوسه] برخی را به برخی دیگر برای این عمل ناپسند حواله می‌کرد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵: ۵۴۴، ح ۴) در این حدیث چگونه می‌توان قائل به تمثّل در قوای ادراکی قوم لوط شد؟!

حال سخن ما این است که که اولاً در این روایات از تجسّم ابلیس تعبیر به تمثّل شده‌است و ثانیاً اگر ابلیس توان تمثّل به صورت یک موجود مادی را دارا است، چرا برای موجودی که دارای قدرت و مرتبه‌ای فوق مرتبه اوست، این قدرت وجود نداشته باشد.

شیخ مفید در حدیثی مقطوعه از امام رضا (ع) در مورد قضیه‌ی غرق شدن فرعون در دریا نقل می‌کند که وقتی حضرت موسی (ع) به داخل دریا رفت، فرعون و لشکریان او نیز به دنبال موسی (ع) حرکت می‌کردند، ولی اسب فرعون ترسید که داخل دریا شود. در این لحظه جبرئیل (ع) در حالی که سوار بر یک اسب بود، متمثّل گشت و چون اسب فرعون آن را دید به دنبال آن رفته و به دنبال او نیز لشکریان فرعون داخل شده و همگی غرق گردیدند (ر.ک؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲۶۶. قطبالدین راوندی، ۱۴۰۹: ۱۵۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۲۷-۱۲۸، ح ۴۱) اگر چه در این داستان می‌توان تمثّل را به معنای تمثّل در قوای ادراکی اسب فرعون دانست، لکن با توجه به داستان سامری چنین قضاوتی نادرست به نظر می‌رسد. در روایت آمده‌است که سامری از اصحاب خاص حضرت موسی (ع) بود و در جریان غرق شدن فرعون، او می‌دید هر کجا که اسب جبرئیل پا می‌گذارد آن موضع حرکت می‌کند. او خاک جای پای اسب جبرئیل را برداشته و با آن بر بنی اسرائیل افتخار می‌کرد. بعد از جریان غیبت موسی (ع)، ابلیس آمده و آن را از او گرفت و داخل دهان گوساله‌ای که سامری ساخته بود قرار داد، که آن جریان معروف رقم خورد (ر.ک؛ قمی، ۱۴۰۴، ج ۲:

چگونگی تمثّل فرشتگان با تاکید بر رویکرد قرآنی؛ روحی برندق و نجیبی | ۱۶۵

۶۱-۶۲؛ مسعودی، ۱۳۸۴-۱۴۲۶: ۶۱-۶۰، طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴: ۱۹۵).

یکی از مؤیدات قوی بر ادعای ما، داستان هاروت و ماروت؛ دو فرشته‌ای که در زمان حضرت سلیمان (ع) به مردم سحر تعلیم می‌دادند، می‌باشد. قرآن مجید بیان می‌دارد که آن دو فرشته‌ی الهی به مردم سحر نمی‌آموختند، مگر اینکه به آنها گوشزد می‌کردند که ما مایه امتحان و آزمایش شما هستیم. (بقره: ۱۰۲).

بدیهی است که تعلیم سحر همراه با این سبک از سخن، نمی‌تواند به معنای نجوا و تعلیم به معنای وحی و اشاره‌ی خفی باشد؛ زیرا الفاظ آیه تاب حمل بر چنین معنایی را ندارد. بنابراین، ظاهر و سیاق آیه بیانگر این است که این تعلیم و تعلّم مشافه‌ی و رو در رو بوده است. از طرف دیگر طبق تصریح یکی از آیات قرآن مجید اگر فرشته‌ای بخواهد بر انسان نازل شود و در عالم ماده با او رو در رو صحبت کند، به صورت انسان نازل خواهد شد. (انعام: ۸-۹) بنابراین، لازمه‌ی چنین تعلیم و تعلّمی تمثّل این دو فرشته‌ی الهی به صورت بشر در خارج و عالم واقع می‌باشد.

امام سجّاد (ع) نیز نزول عزرائیل برای قبض ارواح را از سنخ تجلی می‌داند؛ «تجلی ملک الموت لقبضها من حجب الغیوب» (فرشته مرگ برای قبض ارواح از پشت پرده‌های غیب تجلی کرد) (امام سجّاد ع، ۱۳۷۶: ۱۸۰، دعای ۴۲) البته تجلی حضرت عزرائیل (ع) در قبض روح افراد به نحو تجلی مثالی است نه مادی. و تجلی فرشته نیز غیر او بوده و فعل و جلوه‌ای از اوست. حال اگر تصرّف فرشتگان در عوالم ما دون به نحو تجلی است، چه اشکالی دارد که با توجه به قدرت فرشتگان مجرد عقلی و مثالی، این تجلی به صورت انشاء بدن مادی و تصرّف در عالم ماده باشد.

اینکه در برخی آیات دیدن فرشتگان را منوط به عالم پس از مرگ کرده‌است، (انعام: ۸؛ فرقان: ۲۱-۲۲) مربوط به دیدن فرشتگان به صورت حقیقی آنهاست. این است که در روایت آمده: «حواس شما توان دیدن فرشتگان را ندارند؛ زیرا آنها از جنس هوا هستند و آشکار نیستند و اگر بر فرض بتوانید آنها را ببینید، به این صورت که قوه بینایی شما زیاد شده و قوت یابد، خواهید گفت که این فرشته نیست بلکه بشر است؛ زیرا در این

صورت فرشتگان به صورت بشری که با آن الفت دارید برای شما ظاهر خواهند شد تا اینکه سخنان او را بفهمید و خطاب و مراد و مقصود او را متوجه شوید» (امام عسکری، ۱۴۰۹: ۵۰۵، ح ۳۱۴).

ممکن است گفته شود بر اساس این تفسیر از تمثّل فرشتگان، این مسئله با قاعده فلسفی «کل حادث زمانی مسبوق بقوه و ماده سابقه» در تنافی است؛ چرا که بر اساس این قاعده، هر پدیده مادی‌ای قبل از حادث شدن باید قوه و استعداد و ماده‌ای که حامل این قوه و استعداد است را دارا باشد، حال اگر فرشتگان مجرد، بتوانند با بدن مادی در خارج متمثّل شوند، باید حادث زمانی و دارای قوه و استعداد باشند و حال آنکه قوه و استعداد و زمانی بودن از اوصاف موجود مادی بوده و فرشتگان مجرد، منزّه از ماده و از اوصاف ماده می‌باشند. از طرف دیگر در صورت تمثّل با بدن مادی این بدن از چه ماده‌ای تکوّن یافته و بعد از اتمام مأموریت با صورت و بدن تمثّل یافته این بدن به کجا بازگشته و دچار چه سرنوشتی خواهد شد؟

لکن در پاسخ گفته می‌شود هیچ استبعادی ندارد که فرشته با انشاء و ایجاد یک بدن مادی به صورت خارق العاده؛ نظیر آنچه که در ناقه حضرت صالح (ع) نیز اتفاق افتاد، بدنی را با سرعت و با توجه به قوانین عالم هستی انشاء کرده و به تدبیر آن بدن پردازد. معلوم است که بدن مادی‌ای که فرشته آن را انشاء و ایجاد کرده و به تدبیر آن می‌پردازد از ماده همین عالم تکوّن یافته و قاعده فلسفی «کل حادث زمانی مسبوق بقوه و ماده سابقه» در مورد او نیز صادق بوده و هرگز استثناء نشده‌است و بعد از اتمام مأموریت به طبیعت بر خواهد گشت.

فخر رازی نیز در اشکال معرفت شناختی خود به تمثّل فرشتگان می‌نویسد: «اگر جایز باشد که فرشته برای کسی به صورت انسان معینی ظاهر شود، در این صورت لازم می‌آید که ما هیچ گاه قطع حاصل نکنیم که این شخصی را که الآن می‌بینیم او همان زیدی است که دیروز دیده‌ایم؛ زیرا همواره این احتمال وجود دارد که فرشته یا جنّی به صورت او برای ما متمثّل شده باشد. و این احتمال، منجر به فتح باب سفسطه و شکاکیت خواهد شد»

چگونگی تمثّل فرشتگان با تاکید بر رویکرد قرآنی؛ روحی برندق و نجیبی | ۱۶۷

(رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱: ۵۲۱).

علامه طباطبایی مبنای نادرست فخر رازی را در بحث علم عالم و معلوم، منشأ این اشکال دانسته و از این طریق سعی در پاسخ گویی دارد (ر.ک؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴: ۳۸-۳۹) اما به نظر می‌رسد که اصل این اشکال نمی‌تواند یک اشکال نقضی بر جواز تمثّل فرشتگان باشد. بلکه در صورت ورود این شبهه و صحت آن، انسان در مواجهه با اشیاء و اشخاص دچار تردید شده و احتمال تمثّل را می‌دهد، ولی این به معنای محال بودن تمثّل فرشتگان نخواهد بود. البته ما با توجه به علم و عصمت فرشتگان و احسن بودن نظام عالم و حکمت الهی، می‌توانیم بگوئیم که وقوع چنین تمثّلاتی در خارج، در همه جا جایز نبوده و بر اساس حکمت و مصالحی در برخی مواقع ممکن است واقع شود.

اما در مورد تمثّل فرشتگان مادی و جسمانی نیز در ابتدا باید دانسته شود که ابن سینا (ابن سینا، ۱۹۸۹: ۲۵۱) و میرداماد (میرداماد، ۱۴۱۲: ۴۰۱) و شهید مطهری (مطهری، بی تا، ج ۴: ۲۸۰)، به وجود فرشتگان مادی و جسمانی تصریح کرده‌اند، و آیتالله بروجردی (بروجردی، ۱۴۱۶، ج ۵: ۱۷۶-۱۷۷) و علامه حسن زاده آملی (حسن زاده، ۱۳۸۱، ج ۶: ۳۴۹) و آیتالله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۵: ۷۷-۷۸؛ و همو، ۱۳۸۷، ج ۱۵: ۴۹۴) نیز به وجود فرشتگانی که دارای جسم لطیف هستند اذعان کرده‌اند. حال با توجه به لطافت و ویژگی‌های این نوع از فرشتگان (مثل دارا بودن بعدهایی غیر بعدهای موجودات سه بعدی)، امکان تمثّل آنها در قالب یک بدن لطیف و یا کثیف دیگر محالی را در بر نخواهد داشت. البته امکان ارتباط با این نوع از فرشتگان با همان بدن مادی اصلی آنها نیز وجود دارد که دیگر تمثّل نام ندارد.

بحث و نتیجه‌گیری

دستاورد پژوهش حاضر در باره چگونگی تمثّل فرشتگان با رویکرد قرآنی بعد از تحلیل شش دیدگاه، در نهایت ارائه دیدگاهی نو در این زمینه در دو مرحله است:

الف) تمثّل فرشتگان مجرد عقلی و مثالی، در مثال منفصل و متصل (قوای ادراکی شخص) همراه با شکل و صورتی غیر صورت اصلی خود خواهد بود. همچنین این قسم از

فرشتگان با ایجاد و انشاء یک بدن مادی (لطیف یا کثیف) در عالم ماده قدرت بر تمثّل شدن در عالم ماده را نیز دارند.

ب) در صورت اثبات وجود فرشتگان عالم ماده که به اذعان مدعیان وجود این قسم از فرشتگان، آنها از نوع جسم لطیف می‌باشند، توانایی تمثّل به صورت‌های مختلف و در بدن مادی کثیف یا لطیف را دارا می‌باشند.

ORCID

Kavous Rouhi Brandagh  <http://orcid.org/0000-0003-3474-0421>
Seyed Abouzar Najibi  <http://orcid.org/0000-0003-4948-7596>



چگونگی تمثّل فرشتگان با تاکید بر رویکرد قرآنی؛ روحی برندق و نجیبی | ۱۶۹

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۷). ترجمه حسین انصاریان. چاپ اول. قم: انتشارات دارالعرفان.
- آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*. تحقیق: علی عبدالباری عطیه. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن سینا، ابو علی حسین. (۱۴۰۴). *التعلیقات*. تحقیق: عبد الرحمن بدوی. بی.جا. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- _____ . (۱۹۸۹م). *الحدود*. چاپ دوم. قاهره: الهیئه المصریه العامه للكتاب.
- _____ . (۱۴۰۰). *رسائل ابن سینا*. بی.جا. قم: انتشارات بیدار.
- _____ . (۱۴۰۴). *الشفاء (طبیعیات)*. تحقیق: سعید زاید. بی.جا. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- _____ . (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*. به اهتمام: عبد الله نورانی. چاپ اول. تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
- _____ . (۱۳۵۲). *معراج نامه*. به اهتمام: بهمن کریمی. بی.جا. رشت: مطبعه عروه الوثقی.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی. (۱۳۷۹ق). *مناقب آل ابي طالب عليهم السلام*. چاپ اول. قم: علامه.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۹۴۶م). *فصوص الحکم*. چاپ اول. قاهره: دار احياء الكتب العربیة.
- _____ . (بی تا). *الفتوحات المکیة*. چاپ اول. بیروت: دار الصادر.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد. (۱۳۵۶ش). *کامل الزیارات*. محقق، مصحح: عبد الحسین امینی. چاپ اول. نجف اشرف: دار المرتضویة.
- إربلی، علی بن عیسی بن ابی الفتح. (۱۳۸۱). *کشف الغمّة فی معرفه الأئمّة*. محقق، مصحح: سید هاشم رسولی محلاتی چاپ اول. تبریز: بنی هاشمی.
- ازهری، محمد بن احمد. (بی تا). *تهذیب اللغة*. چاپ اول، بیروت: دار احياء التراث العربی.
- الأشقر العتیبی، عمر بن سلیمان. (۱۴۰۳ هـ - ۱۹۸۳م). *عالم الملائکة الأبرار*. چاپ سوم. الکویت: مکتبه الفلاح.
- بحرانی، سید هاشم. (۱۳۷۴). *البرهان فی تفسیر القرآن*. تحقیق: قسم الدراسات الإسلامیة مؤسسه

البعثه. چاپ اول، قم: مؤسسه بعثه.

بروجردی، سید حسین. (۱۴۱۶) تفسیر الصراط المستقیم. تحقیق: غلامرضا مولانا بروجردی. چاپ

اول. قم: مؤسسه انصاریان.

جامی، عبد الرحمن. (۱۴۲۵). شرح فصوص الحکم. محقق و مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی

الحسینی الشاذلی الدرقاوی. چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.

جوادی آملی، عبد الله. (۱۳۸۳). ادب فنای مقرران. محقق: محمد صفایی. چاپ اول. ج ۲. قم: مرکز

نشر اسراء.

_____ (۱۳۸۳). تسنیم. محقق: احمد قدسی. چاپ دوم. ج ۵. قم: مرکز نشر اسراء.

_____ (۱۳۸۷). تسنیم. محقق: عبد لکریم عابدینی. چاپ اول. ج ۱۵. قم: مرکز نشر

اسراء.

حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۱). هزار و یک کلمه. چاپ سوم. قم: بوستان کتاب.

خصیبی، حسین بن حمدان. (۱۴۱۹). الهدایة الکبری. بیروت: البلاغ.

رازی، فخرالدین. (۱۴۱۱). المحصل. مقدمه و تحقیق: دکتر حسن اتای. چاپ اول. عمان: دار

الرازی.

_____ (۱۴۲۰). مفاتیح الغیب. چاپ سوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

رشید رضا، محمد. (۱۹۹۰م). تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار). مصر: هیئة المصریة العامه

للکتاب.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (بی تا). مفردات ألفاظ القرآن. چاپ اول. بیروت: دار القلم.

زیبیدی، محمد بن محمد. (بی تا). تاج العروس من جواهر القاموس. چاپ اول. بیروت: دار الفکر.

زین العابدین، علی بن حسین (امام سجاد). (۱۳۷۶). الصحیفه السجادیة. چاپ اول. قم: دفتر نشر

الهادی.

سبزواری، هادی. (۱۳۸۳). اسرار الحکم. مقدمه: استاد صدوقی و تصحیح: کریم فیضی. چاپ اول.

قم: مطبوعات دینی.

سروش، عبد الکریم. (۱۳۸۷). «طوطی و زنبور». باز تاب اندیشه. خرداد، شماره ۹۸.

_____ «محمد (ص)؛ راوی رویاهای رسولانه». سایت حذف شده جرس.

سلطانی بیرامی، اسمعیل. (۱۳۹۲). «تمثل فرشته در شکل انسان از دیدگاه علامه طباطبائی». قرآن

چگونگی تمثّل فرشتگان با تاکید بر رویکرد قرآنی؛ روحی برندق و نجیبی | ۱۷۱

- شناخت. پاییز و زمستان. سال ششم. شماره دوم. پیاپی ۱۲.
- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح و مقدمه: هانری کربن، سید حسین نصر، نجفقلی حبیبی. چاپ دوم. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سیوطی، جلال الدین. (۱۴۰۵ هـ - ۱۹۸۵ م). الحائک فی أخبار الملائک. تحقیق: أبو هاجر محمد السعید بن بسیونی زغلول. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. تحقیق: محمد خواجوی. چاپ دوم. قم: انتشارات بیدار.
- _____ . (۱۹۸۱ م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ . (۱۳۸۳). شرح أصول الکافی. محقق و مصحح: محمد خواجوی. چاپ اول. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ . (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی. چاپ دوم. مشهد: المرکز الجامعی للنشر.
- صابر، محمد علی. (۱۳۹۰). «نقد نظریه المیزان درباره معنای تمثّل ملائکه». سمات. پاییز و زمستان. شماره ششم.
- صدوق، محمد بن علی ابن بابویه. الأمالی. چاپ ششم، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶ ش .
- _____ . (۱۳۸۵). علل الشرائع. چاپ اول. قم: کتاب فروشی داوری،
- _____ . (۱۳۹۵). کمال الدین و تمام النعمه. محقق و مصحح: غفاری علی اکبر. چاپ دوم. اسلامیه: تهران.
- طباطبایی، محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۴۲۷). الرسائل التوحیدیة. چاپ چهارم. قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم.
- _____ . (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ . (بی تا). نهائیه الحکمه. چاپ دوازدهم. قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم.
- طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی). (۱۴۱۴). الأمالی. محقق و مصحح: مؤسسه البعثة. چاپ اول.

قم: دار الثقافة.

طوسی، نصیر الدین (خواجه نصیر). (۱۳۷۵). شرح الإشارات و التنبیحات. چاپ اول. قم: نشر البلاغة.

عسکری، حسن بن علی (امام عسکری ع). (۱۴۰۹). التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری علیه السلام. محقق و مصحح: مدرسه امام مهدی علیه السلام. چاپ اول. قم: مدرسه الإمام المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.

علوی، احمد بن زین العابدین. (۱۳۷۶). شرح کتاب القبسات. تحقیق: حامد ناجی اصفهانی. چاپ اول. تهران: موسسه مطالعات اسلامی.

عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰). تفسیر العیاشی. محقق و مصحح: سید هاشم رسولی محلاتی. چاپ اول. تهران: المطبعة العلمية.

فارابی، ابونصر. (۱۹۹۵ م). آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها. مقدمه و شرح و تعلیق: علی بو ملحم. چاپ اول. بیروت: مکتبة الهلال.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (بی تا). کتاب العین. چاپ دوم. قم: نشر هجرت.

فیروز آبادی، محمد بن یعقوب. (بی تا). القاموس المحيط. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیة.

فیض کاشانی، محمد محسن. (۱۴۰۶). الوافی. چاپ اول. اصفهان: کتابخانه امام أمير المؤمنين علی علیه السلام.

قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله. (۱۴۰۹). قصص الأنبياء عليهم السلام. محقق و مصحح: غلامرضا عرفانیان یزدی. چاپ اول. مشهد: مرکز پژوهش های اسلامی.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴). تفسیر القمی. محقق و مصحح: طیب موسوی جزائری. چاپ سوم. قم: دار الکتب.

قیصری، داود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. محقق و مصحح: سید جلال الدین آشتیانی. چاپ اول. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). الکافی. محقق و مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. چاپ چهارم. تهران: دار الکتب الإسلامية.

لاهیجی، عبد الرزاق. (۱۳۸۳). گوهر مراد. مقدمه: زین العابدین قربانی. چاپ اول، تهران: نشر سایه.

مجلسی، محمدباقر (علامه مجلسی). (۱۴۰۳). بحار الأنوار. محقق و مصحح: جمعی از محققان.

چگونگی تمثّل فرشتگان با تاکید بر رویکرد قرآنی؛ روحی برندق و نجیبی | ۱۷۳

چاپ دوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۸۴ / ۱۴۲۶). اثبات الوصیة للإمام علی بن أبی طالب (ع). چاپ سوم. قم: انصاریان.

مطهری، مرتضی. (بی تا). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. تهران: انتشارات صدرا.
معتزلی، عبد الحمید بن هبة الله بن ابی الحدید. (۱۴۰۴). شرح نهج البلاغه لابن أبی الحدید. محقق و مصحح: محمد ابوالفضل ابراهیم. چاپ اول. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳). الإرشاد فی معرفته حجج الله علی العباد. محقق و مصحح: مؤسسه آل البيت علیهم السلام. چاپ اول. قم: کنگره شیخ مفید.

_____ . الإختصاص. محقق و مصحح: علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی.
چاپ اول. قم: المؤتمر العالمی لآلئیه الشیخ المفید.

منتظری، حسینعلی. (۱۳۸۷). سفیر حقّ و صغیر وحی. چاپ اول. تهران: خرد آوا.
میرداماد، میر محمد باقر. (۱۳۶۷). القبسات. به اهتمام: مهدی محقق، سید علی موسوی بهبهانی، ایزوتسو، ابراهیم دیباجی. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

References [In Persian]

- Holy Quran. (2008). Translated by Hossein Ansarian. 1st edition. Qom. Dar al-Erfan Publication.
- Alusi, Sayyid Mahmoud. (1995). *Rouh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-Azim (The Soul of Meaning in the Exegesis of the Great Qur'an)*. Research by Ali Abdulbari Atiyeh. 1st edition. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyeh.
- Ibn Sina, abu-Ali Hussein. (1980). *Al-ta'liqat*. Research by Abdulrahman Badvi. Unknown. Qom: Maktab al-'Am al-Islami.
- _____. (1989). *Al-Hudud*. 2nd edition. Cairo: Al-Hay'at al-Misri al-'Amat li-l-Kitab.
- _____. (1980). *Essays of Ibn Sina*. Unknown. Qom: Bidar Publication.
- _____. (1984). *Al-Shafa*. Research by Saeed Zayed. Unknown. Qom: Maktabat Ayatullah al-Mar'shi.
- _____. (1984). *Al-Mabda wa-l-Ma'ad (the origin and the resurrection)*. By endeavors of Abdullah Nourani. 1st edition. Tehran: Islamic Research Institute.
- _____. (1973). *Miraj Nama*. By endeavors of Bahman Karimi. Unknown. Rasht. Orwat al-Vusqa Press.
- Ibn Shar Ashub Mazenderani, Muhammad ibn Ali. (1960). *Manaqib Al Abi Talib*. 1st edition. Qom: Allameh.

- Ibn Arabi, Mohiuddin. (1946). *Fusus al-Hikam*. 1st edition. Cairo: Dar Ihya al-Kutub al-Arabi.
- _____. (unknown). *Al-Futuh al-Makkiyah*. 1st edition. Beirut: Dar al-Sadir.
- Ibn Quluyeh, Jafar ibn Muhammad. (1977). *Kamel al-Zyarat*. Research and edit by Abdulhossein Amini. 1st edition. Najaf Ashraf: Dar al-Mortazaviyah.
- Irbeli, Ali ibn Isa ibn abi Fath. (2002). *Kashf al-qumma fi ma'rifat al-a'imma*. Research and edit by Seyyed Hashem Rasouli Mahalati. 1st edition. Tabriz: Banihashemi.
- Azhari, Muhammad ibn Ahmad. (unknown). *Tahdhib al-Luqat*. 1st edition. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Al-Ashqar al-'Atibi, Umar ibn Suleiman. (1983). *Alim al-Malaikat al-Abrar*. 3rd edition. Kuwait: Maktabat al-Falah.
- Bohrani, Seyyed Hashem. (1995). *Al-Borhan fi Tafsir al-Quran*. Research by Department of Islamic Studies of al-Bisat Foundation. 1st edition. Qom: Bisat Institute.
- Borujerrdi, Seyyed Hussein. (1996). *Tafsir al-Sirat al-Mustaqim (The Right Path Exegesis)*. Research by Gholamreza Molana Borujerdi. 1st edition. Ansarian Institute.
- Jami, Abdulrahman. (2005). *Sharh Fusus al-Hikam*. Research and edit by Asim Ibrahim al-Kyali al-Husseini al-Shadheli al-Durqawi. 1st edition. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Javadi Amoli, Abdullah. (2004). *Manner of perdition of the fvored*. Research by Mohammad Safaei. 1st edition. Volume 2. Qom: Esra.
- _____. (2004). *Tasnim*. Research by Ahmad Qodsi. 2nd edition. Volume 5. Qom: Esra.
- _____. (2008). *Tasnim*. Research by Abdulkarim Abedini. 1st edition. Volume 15. Wom: Esra.
- Hassanzadeh Amoli, Hassan. (2002). *A thousand and one words*. 3rd edition. Qom: Boustan-e Ketab.
- Khasibi, Hussein ibn Hamdan. (1999). *Al-Hidayat al-Kubra*. Beirut: Al-Bilaq.
- Razi, Fakhruddin. (1991). *Al-Mohassal*. Introduction and Research by Dr. Hassan Atay. 1st edition. Joran: Dar al-Razi.
- _____. (2000). *Mafatih al-Qayb (Keys to the unseen)*. 3rd edition. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Rashidreza, Muhammad, (1990). *Tafsir al-Quran al-Hakim (Tafsir al-Minar)*. Egypt: Al-Hayat al-Misri al-'Amat li-l-Kitab.
- Raqib Isfahani, Hussein ibn Muhammad. (unknown). *Mufradat Alfadh al-Quran*. 1st edition. Beirut: Dar al-Qalam.
- Zubaydi, Muhammad ibn Muhammad. (unknown) Taj al-Arous min Jawahir

- al-qamous (The Bride's Crown from the Jewels of the *Qamus*). 1st edition. Beirut: Dar al-Fikr.
- Zaynuabedin, Ali ibn Hussein (Imam Sajjad). (1997). *Al-sahifat al-Sajjadiyah*. 1st edition. Qom: Al-Hadi Publishing House.
- Sabzevari, Hadi. (2004). *Asrar al-Hikam*. Introduction by Professor Soduqi and edited by Karim Feizi. 1st edition. Qom: Religious Journals.
- Soroush, Abdulkarim. (2008). "the parrot and the bee". Baztab-e Andisheh. May-June. No.98.
- _____. "Muhammad (PBUH); narrator of prophetic dreams". Jaras (deleted website).
- Soltani Beirami, Esmaeil. (2013). "incarnation of angels in the shape of humans from the perspective of Allameh Tabatabaei". Quarnology. Autumn and Winter. Year 6. No. 2. Overall No. 12.
- Sohrevari, Shahbuddin. (1996). *Collection of compositions of Shaykh Ishraq*. Edit and indtroduction by Henry Carbon, Sayyid Hussein Nasr, Najafqoli Habibi. 2nd edition. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.
- Suyuti, Jalaluddin. (1985). *Al-habaik fi akhba al-mala'ik*. Research by Abu Hajar Muhammad al-Saeed ibn Basyuni Zuqlul. 1st edition. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra). (1987). *Tafsir al-Quran al-Karim*. Research by Mohammad Khajavi. 2nd edition. Qom: Bidar Publication.
- _____. (1981). *Al-Hikmat al-Mutialiya fi-l-Asfar al-Aqliya al-Arba'a (The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect)*. 3rd edition. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- _____. (1983). *Sharh Usul al-Kafi*. Research and edit by Mohammad Khajavi. 1st edition. Tehran: Cultural Studies and Research Institute.
- _____. (1981). *Al-Shawahid al-Rububiya fi-l-MManahij al-Sulukiya*. Edit and notes by Seyyed Jalaluddin Ashtiani. 2nd edition. Mashhad: al-Markaz al-Jami'ei li-l-Nashr.
- Saber, Mohammadali. (2011). "Critique of the theory of al-Mizan about the meaning of incarnation of angels". Semat. Autumn and Winter. No. 6.
- Suduq, Muhammad ibn Ali Ibn Babuyeh. (1997). *Al-Amali*. 6th edition. Tehran: Ketabchi.
- _____. (2006). *Ilal al-Shira'i*. 1st edition. Qom: Davari Bookstore.
- _____. (2016). *Kamal al-Din wa Tamam al-Ne'mat*. Research and edit by Qaffari, Aliakbar. 2nd edition. Islamiyeh: Tehran.
- Tabatabaei, Muhammadhussein (Allameh Tabatabaei). (2006). *Al-Risail al-Towhidiyah*. 4th edition. Qom: Islamic Publication institute of

teachers' association of Qom.

- _____. (1996). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. 5th edition. Qom: Islamic Publication institute of Seminary teachers' association of Qom.
- _____. (unknown). *Nahayat al-Hikmat*. 12th edition. Qom: Islamic Publication institute of teachers' association of Qom.
- Tusi, Muhammad ibn Hassan (Shaykh Tusi). (1994). *Al-Amali*. Research and edit by Besat Institute. 1st edition. Qom: Dar al-Siqafat.
- Tusi, Nasiruddin (Khajeh Nasir). (1996). *Sharh al-Isharat wa-l-Tanbihat*. 1st edition. Qom: Al-Balaqa Publication.
- Askari, Hassan ibn Ali (Imam Askari PBUH). (1989). *Tafsir al-Mansub ila Imam al-Askari alayha al-salam*. Research and edit by School of Imam Mahdi PBUH. 1st edition. Qom: Imam al-Mahdi ATFS School.
- Alavi, Ahmad ibn Zaynulabedin. (1997). *Account of the book of al-Qabasat*. Research by Hamed Naji Isfahani. 1st edition. Tehran: Islamic Studies Institute.
- Ayyashi, Muhammad ibn Masoud. (2001). *Tafsir Ayyashi*. Research and edit by Seyyed Hashem Rasouli Mahalati. 1st edition. Tehran: Al-Matbiat al-Ilmiyah.
- Farabi, Abunasr. (1995). *Ara ahl al-Madineh al-fadhila wa mudhadatiha*. Introduction and account and noted by Ali bu Mulhim. 1st edition. Beirut: Maktabat al-Hilal.
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad. (unknown). *Kitab al-Ayn*. 2nd edition. Qom: Hijrat.
- Firouzabadi, Muhammad ibn Yaqub. (unknown). *Al-qamus al-muhit*. 1st edition. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya.
- Fayz Kashani, Mohammadmohsen. (1986). *Al-Vafi*. 1st edition, Isfahan: Imam Amir al-Mo'minin Ali PBUH Library.
- Qutbuddin Rawandi, Saeed ibn Habbat Allah. (1989). *Qisas al-Anbia Alayha al-Salam*. Research and edit by Gholamreza Erfanian Yazdi. 1st edition. Mashhad: Islamic Research Center.
- Qomi, Ali ibn Ibrahim. (1984). *Tafsir al-Qomi*. Research and edit by Tayyeb Mousavi Jazayeri. 3rd edition. Qom: Dar al-Kitab.
- Qeysari, Davod. (1998). *Account of Fusus al-Hikam*. Research and edit by Seyyed Jalaluddin Ashtiani. 1st edition. Tehran: Scientific and Cultural Publishing company.
- Kulayni, Muhammad ibn Yaqub. (1987). *AL-Kafi*. Research and edit by Aliakbar Qafari and Mohammad Akhundi. 4th edition. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
- Lahiji, Abdulrazzaq, (2004). *Essence of desire*. Introduction by Zaynulabedin Qorbani, 1st edition. Tehran: Sayeh.
- Majlesi, Mohammadbaqer (Allameh Majlesi). (1983). *Bihar al-Anwar*.

چگونگی تمثّل فرشتگان با تاکید بر رویکرد قرآنی؛ روحی برندق و نجیبی | ۱۷۷

- Research and edit by a group of researchers. 2nd edition. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Maoudi, Ali ibn Hossein. (2005). *Isbat al-Wasiyat li-llImam ali ibn abi Talib*. 3rd edition. Qom: Ansarian.
- Motahari, Mortza. (unknown). *Collection of works by Martyr Motahari*. Tehran: Sadra.
- Mu'tazili, Abdulhamid ibn Hibat-Allah ibn abi al-Hadid. (1984). *Sharh Nahj al-Balaqa li-ibn abi al-Hadid*. Research and edit by Muhammad Abulfadhl Ibrahim. 1st edition. Qom: Maktabat Ayatullat al-Mar'ashi al-Najafi.
- Mufid, Muhamamd ibn Muhammad. (1993). *Al-Irshad fi Ma'rifat Hujaj Allah ala al-Ibad*. Research and edit by: Al al-Bayt Alayhim al-Salam institute. 1st edition. Qom: Shaykh Mufid Convention.
- _____. *Al-Ikhtisas*. Research and edit by Aliakbar Qaffari and Mahmoud Moharami Zarandi. 1st edition. Qom: The World Conference of the Millennium of al-Shaykh al-Mufid.
- Montazeri, Hosseinali. (2008). *Envoy of Truth and Envoy of Revelation*. 1st edition. Tehran: Kherad Ava.
- Mirdamad, Mir Mohammadbawer. (1988). *Al-Qabasat*. By endeavors of Mehdi Mohaqeq, Seyyed Ali Mousavi Behbahani, Izutsu, Ibrahim Dibaji. 2nd edition. Tehran: University of Tehran Press.

استناد به این مقاله: روحی برندق، کاوس، نجیبی، سید ابودر. (۱۴۰۱). چگونگی تمثّل فرشتگان با تاکید بر رویکرد قرآنی، فصلنامه علمی پژوهش‌نامه معارف قرآنی، ۱۳(۴۹)، ۱۴۷-۱۷۷.

DOI: 10.22054/RJQK.2022.66737.2564



Quranic Knowledge Research is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی